حليمه بنت ابو العطي — ابنه نده جمال — مره كردي ياه — ام ليلا بلد — حليمه بنت شهاب — مرست ابنه بيوسف

اخت اسعد — ام شرف — خونده

١-٤٤

٧٨٣

لا تفتح الخزانة ولا تكسر القصعة

علمای اهل حق شد پو زبند تا نگیرد شیر ازان علم بلند

چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرارت نهد بر فرق سر

سعد الدين التفتازاني نسبة الى تفتازان بلدة

بخراسان ولد فيها في صفر سنة ٧٢٢ه وتوفي يوم

الاثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ٧٩٢ه

هذا كتاب شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت
عن شوائب الحدوث وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد
بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق
وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد
عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي
عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى
بالعقايد للشيخ الامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين
عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن
على غرر الفرايد ودرر الفوايد في ضمن فصول هي للدين قواعد
واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية
من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت
ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته

ويظهر

ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح
وتحقيق للمسايل غب تقرير وتدقيق للدلايل اثر تحرير وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد طاويا كشح المقال عن
الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصار الاطناب والاخلال
والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق
بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية
واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك
اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوايل من الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات

وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان
حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف
الارآء والميل الى البدع والاهوآء وكثرت الفتاوي والواقعات
والرجوع الى العلمآء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب
الابواب والفصول وتكثير المسآيل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه
ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم
الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها
نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق

غلب صح

لعدم

لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه
انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق
بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا
فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه
لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه
من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها
بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا
فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو
كلام القدمآء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية

حصوصًا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد بحث الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل
بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام
وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع
مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والآخر يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
والثاني و

قال

قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما
ابقيتني الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال
يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال
الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك
الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة
واثبات ما ورد به السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى
العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة
ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان
ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات

فسموا اهل السنة والجماعة

وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه
اساس العلوم الاحكام الشرعيه ورئيس العلوم الدينيه
وكون معلوماته العقايد الاسلاميه وغايته الفوز بالسعادات
الدينيه والدنيويه وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعيه وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد
افساد عقايد المسلمين والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات
واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال
بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله
ثم منها الى ساير السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

قال

قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال
والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك
ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق
الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه
حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو
كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان
ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية
ومع قطع النظر ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت
والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي
التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا

بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق
الاشيا ونسميه بالاسما من الانسان والفرس والسماء والارض
امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت
ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق
ذلك ان الشي قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي
مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا على
القايلين بانه لا ثبوت لشي من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة
الشي ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق

الاشيا

الاشيا ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم
من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا
الشي جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث
وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شي ولا ثبوته ويزعم انه
لنسبتهم المقابل الى الحكم
شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا
انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان وبعضها بالبيان
والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبتت وان تحقق فالنفي
حقيقة من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه
انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد
السوفسطائية
يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو
مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف ويعرض شبه
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات
ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط

الحس في البعض لاشتباه جزئية لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء
اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في
التصور لاينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار
لاينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم
خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم
المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف
والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا
كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب
تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس

بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لانقائض
لها على ما زعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا
ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل الظن
لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك والانس
والجن بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا لسبب من الاسباب
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم
الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق
والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان
قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده
من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لا غير وانما الحواس والخبر آلات والاخبار الات
وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق
الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل

وبالاه كالحس والطريق كالخبر لايخصر في الثلثة بل هنا اشيا اخر

مثل الوجدان والحدس والتجربه ونظر العقل يعني ترتيب المبادي

هو انتقال الذهن من المبادي

والمقدمات قلنا هذا اي كون الاشيا على عادة المشايخ في

الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفه

فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال

الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سوا كانت من ذوي العقول

او من غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات

الدينيه مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا اخر ولما لم تثبت عندهم

الحواس الباطنه المسماه بالحس المشترک والوهم وغير ذلک ولم

يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحسيات الحدسيات والتجربيات والبديهيات

والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي

اي العقل

الى العلم بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربه او ترتيب مقدمات

فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء

وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم

حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانه من الحس

فالحواس جمع حاسه بمعنى القوه الحاسه خمس يعني ان العقل حاكم

بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنه التي يثبتها الفلاسفه

فلا تتم دلايلها على الاصول الاسلاميه السمع وهي قوة مودعة

في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرک بها الاصوات

بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يعني

ان الله تعالى يخلق الادراک في النفس عند ذلک والبصر

وهي القوه المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان

فتتاديان الى العينين يدرک بها الاضواء والالوان والاشكال

والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلک مما يخلق الله تعالى

هي ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلک القوه والشم

وهي قوة مودعة في الزايدتين النابتين من مقدم الدماغ الشبيهتين

وجه الانحصار ... ان القوه الحس لا تخلو اما ان يكون شاملة لجميع جلد البدن اولا والاول اللمس والثاني اما ان لا يكون مدركاتها مخصوصة بالاعراض اما ان يكون ادراكها ناشيا عن الجوارح اولا والاول السمع والثاني البصر والثاني اما ان يكون محلها في الفم اولا والاول الذوق والثاني الشم

بجعله الذي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب
واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال
به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف اى يطلع
على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من
تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق
للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى ؛
واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان
ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان
يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان

قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا
بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته
خارج تطابقه تلك النسبة فذلك الخارج فيكون صادقا او لا تطابقه
فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر
وقد يقالان (يعني الصدق والكذب) بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من (تفسير لقوله على ما هو به ولا على ما هو به)
من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق
بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر
المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو
الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز (العقل) توافقهم
على الكذب ومصداقه (تواتر) وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة
موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية
بعيده

يحمل المطلب على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان
ابعد فهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة

اي البلدان

فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل
وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود
بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل
واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد
كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا
يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد
نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد

للانتفاء شرط التواتر وهو التواطؤ في الصدق من غير تهمة الكذب

[illegible]

انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد
يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة

قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل

والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد
يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول
انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب

الى الخلق

بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني

اي ينظر فيه على الوجه الذي يكون دليلا عاد ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اما اذا كان النظر فيه على وجه انه جوهر او عرض فلا يكون دليلا على وجود الصانع

او فيز اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده
تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام
واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي وهو الذي
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت اي بخبر الرسول
يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل
هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول فقط قلنا
الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة
في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا

من

من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا
قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه
لان هذا اللفظ هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عليه السلام
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول علم والاستدلالي هو العلم
بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم
علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان
قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون
خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما
يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره
قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع
قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر

لكن انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فكذلك حكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا **واما العقل** وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة **فهو سبب للعلم** صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون

فاسدا

فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب **وما ثبت منه** اي من العلم الثابت بالعقل **بالبديهة** اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر

فهو ضروري كالعلم بان الكل اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن
يتوقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم
منه لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر
في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راي
نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راي دخانا
فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر

بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
ويفسر بما يحصل بدون نظر وفكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم
العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم
الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم
من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي
(اي بوجود العالم) (اي احوال العالم)
وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة
اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر
العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل
باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
واما الالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض

ان يكون من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى
ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا
بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة
الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم
وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد
العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال وكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به
الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات

كما

كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض
وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان
معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن
بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما
سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما
نبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما
اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر
بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي

محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده

في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف

وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز

امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشي بذاته

استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشي آخر اختصاصه به

بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سوا كان متحيزا كما في سواد الجسم

اولا كما في صفات المجردات وهو اي ما له قيام بذاته من العالم

اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لابد

من ثلثة اجزا لتتحقق الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق

وعند البعض من ثمانية اجزا لتتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة وليس

هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد

ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم

بازايه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه

يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان

ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية

وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم

الشي اي عظم فهو جسيم وجسام بمعنى بالضم والكلام في الجسم الذي هو

اسم لا صفة او غير مركب وهو معنى العين الذي لا يقبل

الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم

يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان ما لا تركب لا ينحصر عقلا في

الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة

والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر

الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى

ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء

غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية

واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى

نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني
ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان
يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت
المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو
لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى
يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية
بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء
اصلا واما العظم والصغر فباعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى
نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف فان قيل

سل

هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم
ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة
السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها **والعرض ما لا يقوم بذاته**
بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
والمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم
فان ذلك انما هو في بعض الاعراض **ويحدث في الاجسام والجواهر**
قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى **كالالوان**
واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا
والبواقي بالتركيب **والاكوان** وهي الاجتماع والافتراق والحركة
والسكون **والطعوم** وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة
والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم
يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى **والروائح** وانواعها كثيرة وليست

لها اثار مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا تعرض الا للاجسام
واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها
بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم
ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده
اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون
حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر

فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون
آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا
هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما
حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما
فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها
ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكذا كل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت
ان ما جاز عدمه امتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن
الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو
محال ش ههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون

في آنين

بفتح الهمزة عطف على انحصار
اي ولا دليل على انه يمتنع الخ

متحيز اصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة
على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات من الاشكال والامتدادات
والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي
حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل
ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث
فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة
انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب
الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام

في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع
لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح
الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ
فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له
من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت
ان له محدثاً والمحدث للعالم هو الله اي الذات الواجب الوجود
الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلاً اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدأ له وقريب من
اي علامة
هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجباً اذ لو
كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان

التسلسل ح

هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال وليس كذلك
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة
الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها
ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون
واجبا فتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو
ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى
غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال
وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع
الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية
الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة
وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض

فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق
جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية
ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع
لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي المعلومات والاعداد والمقدورات
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في
الوجود فانه محال **الواحد** يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق
مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا
تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما
وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد

مستلزم للتمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل
ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر
لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع
وان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال او ان
يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا
واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية
بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما
عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل
النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا
لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو

فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا
عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع
الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في
الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة
لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير
دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير
والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا
يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم

متزايد فإن لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وإنما الكلام
في التساوي بحسب الصدق فإن بعضهم على أن القديم أعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وإنما
المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام
حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود
لذاته هو الله وصفاته واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته بأنه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده إلى مخصص فيكون محدثا إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق
وجوده بإيجاد شيء آخر ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة
لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فأجابوا
بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في
غاية الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد
والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث

فان

فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا
لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو
قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
إلى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق **الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد**
لأن بديهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة
لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب
تنزيه الله تعالى عنها وأيضا (دليل ثان) قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح (دليل ثالث) التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه **ليس
بعرض** لأنه لا يقوم بذاته (أي العرض) بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنا ولأنه
يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى

وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض
لا تحيز له بذاته حتى تحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان البقاء الشيء
معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التحيز التبعية في التحيز والحق
ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص
الناعت كما في اوصاف وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم يتمسك في
قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس
هناك شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى
بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة
وبهذا يتبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع
الحقيقية لا تختلف بالاضافات **ولا جسم** لانه متركب ومتحيز

يعني الفلاسفة

الباري جسم

وذلك

وذلك امارة الحدوث **ولا جوهر** اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما
عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان
او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي
اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بها القائم بذاته
والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم
ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب
تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب
والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما

بلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل
مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل
لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود
اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني
ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد
وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء
ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له
اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد
ولا يوصف بالمائية اي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما
هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات
بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من
صفات

صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن
في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم
او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد
والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا
بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على
عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان
يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها
اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شئ ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن

متجدد يقدر به متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه
عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في
باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم
بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على
ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه
ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره
بدليل قولهم هذا اجسم من ذاك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما
ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص
والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية في افادة المدح

والنقص

والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم
والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن
عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
متصلا بالآخر مماسا له او مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا
ولا محلا للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء
جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم
محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى

اد ما

على ما هو دأب السلف ايثاراً للطريق الاسلم او يأول تأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين
وجذا بعض القاصرين سلوكاً للسبيل الاحكم ولا يشبهه
شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئاً من
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل من واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم ومحدث وجائز الوجود ويتجدد في
كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجوداً وصفةً
وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة

عندنا

عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى
لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ
ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول
بان زيداً مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد
مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه
كثيرة وما تقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة
بالحنطة مثلاً بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير
وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من
جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي ان
يحمل كلام البداية ايضاً والا فاشتراك الشيئين في جميع
الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد

فكيف يتصور التماثل **ولا يخرج عن علمه وقدرته شي**

لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى

مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول

القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم

الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد

والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق

الجهل والقبيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد

وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد **وله**

صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير

ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم

الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق

المشتق على شي يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت ان

له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة

انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال

ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص

بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود

علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا وليس النزاع في العلم

والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا

رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا

مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات

بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد عليه

حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة

عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان

صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات

عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات

Marginalia: من هم (right margin, right page); اي من جملة الاعراض (interlinear); كمعولة وتم ولا يحيطون بشي من علمه وامثاله (left margin); المعتزلة (interlinear above النظام); اي عطفه على اعلم (interlinear)

ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل
تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون من العلم
مثلاً قدرة وجوداً وعالماً وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً
للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته لاحتياجه الى غيره وذلك من المحالات
قوله لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة
قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء
الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره
لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير
قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم
قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من
ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصاري

باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب
بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين
الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
والنصاري وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم
اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب
والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل
الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة
ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين
والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من
البعض والجزء لا يغاير الكل وايضاً لا يتصور نزاع من اهل السنة
في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى
ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان

وهذا كالواحد من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة

لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل
يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات
الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى
وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس
كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي
ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منهم قائم بذاته موصوف بصفات الالهية
ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فان
قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع
بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها مع

نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية جمع بينهما لان
المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا
يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين
بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن
الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا
يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث
لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة
مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه
بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها
وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ
وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض

بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم
مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد
مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان
اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا
بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والصفة
والذات بدون الصفة وما ذكرهم استحالة بقاء الواحد بدون الجزئية
العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل
منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل
فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من
العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة
والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك
من الجانبين ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات

بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور
وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر فعلم
انهم لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو
اعتبر وصف الحيثية الاضافية لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين
لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه
لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة
الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا

في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر
في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما
لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعُدّ ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة
اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة
بدونه ولو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه
ولا يخفى ما فيه **وهي** اي صفاته الازلية **العلم** وهي صفة ازلية
تنكشف المعلومات عند تعلقها بها **والقدرة** وهي صفة ازلية تؤثر
في المقدورات عند تعلقها بها **والحيوة** وهي صفة ازلية توجب
صحة العلم **والقوة** هي بمعنى القدرة **والسمع** صفة تتعلق بالمسموعات
والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل تأثر حاسة ووصول هواء

ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من
قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات
قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث **والارادة والمشيئة**
وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم
ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان
وسائر الواجبات ولو شاء لوقع **والفعل والتخليق** عبارة
عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق
لشيوع استعماله في المخلوق **والترزيق** هو تكوين مخصوص
صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء

والامانة وغير ذلك مما يسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية
ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها
اضافات وصفات للافعال **والكلام** هو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقران المركب من الحروف وذلك ان كل من يامر
وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة
لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك
ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام انه متكلم مع
القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى

صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع و
خفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض
التفصيل فقال **وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له**
ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام ماخذ الا
الاشتقاق وفيه هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم
بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له **ازلية** ضرورة امتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى **ليس من جنس الحروف والاصوات**
ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف
الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان
كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم **وهو**
اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات **منافية للسكوت**

الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة
الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم
بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على
الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي
التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه
التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده
من السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر
يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة
قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات
لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها
في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها
قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك

فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى
انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على
العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه
المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله عنه قلنا ان
لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه
فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور
وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا
قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة
الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال

بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كان علما ازليا لا يتغير بتغير
الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال **والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق**
وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى
الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على
اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال
عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام

النفسي

النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا
يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام
ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث
من التأليف والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا
الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث
النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كون
الله تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على
اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما

نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا
في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك
من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله
وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في
قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه
الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها
اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب
والالسنة والاذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق
يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا

في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان
فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث
يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به
الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في
قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية
هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من
حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة
الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله

فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان
فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بان يقال
(اي نفي الكلام عن النظم المؤلف)
ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تع
والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تع حقيقة
(اي على انه كلام الله تع)
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى
السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام
الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة
له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى
الاضافة انه مخلوق لله تع ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا
ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تع وما وقع في عبارة بعض المشايخ
من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام

في

في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا
كلام الله تع معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى وهو شامل لهما وهو قديم لا
كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه
بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله
الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب
الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة
حادثة واما القائم بذات الله تع فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام

الله تعـ غير مرتب الاجزآء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل
كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف
من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام
الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في
خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ
متخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا ؞
والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج
المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعـ لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به
ازلية لوجوه ا انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعـ ب انه وصف

ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم
الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
ج انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال
ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني
الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع د لو حدث
لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو
الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا
لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو

ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء
وغير ذلك ولا دليل على انه كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصوّر بدون المكوّن كالضرب بدون
المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكوّنات وهو محال اشار الى
الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من
اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باقٍ ازلاً وابداً والمكوّن حادث بحدوث التعلق كما في
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها
قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود
العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان

يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل
او لا فليكن التكوين ايضاً قديماً مع حدوث المكوّن المتعلق به وما
يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر
لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما
عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب
اليه الفلاسفة فيما ادّعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلاً نعم اذا
اثبتنا صدور العالم من الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف
على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه
ومن هٰهنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة
الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون

الحدوث الذاتي بمعنى المسبوقية بالغير والحدوث الزماني بمعنى المسبوقية بالعدم

اي ما لابداية لوجوده

بتقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل
انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه
معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية
لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب والتكوين
صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ
لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد
لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو
تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب
الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل
مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون

مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو
عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا
يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه
من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هف وان لا يكون الله مكونا للاشيا ضرورة انه لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد
هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله
تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل
ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين
من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى

تميز بل يطلب لكلامهم محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئاً فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امراً محققاً مغايراً
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون
ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود
تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل
الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى
ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال
هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات
بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب
خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق وا
لتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما
كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء
النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب
اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق
بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً
الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات
والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيداً
وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون

دون وجه وجه ووقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه
تع موجب بالذات لا فاعل بالاراده والاختيار والنجاريه من
انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد باراده حادثه لا
في محل والكراميه من ان ارادته حادثه في ذاته والدليل على ما ذكرنا
الآيات الناطقه باثبات صفة الاراده والمشية لله تع مع القطع بلزوم
قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تع وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه
قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
قدمه ضروره امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبه ورؤية الله
تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو
بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء
في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه
اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصه هي المسماه بالرؤيه

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

بالابصار

جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا
القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل
اهل الحق على امكان الرؤيه بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا
قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضروره انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة
مشتركه وهي اما الحدوث او الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا
رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد الامكان
العدم والامكان عن عدم ضروره الوجود والعدم ولا مدخل
للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف
امتناعه على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات

والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناءً على ان الله تع لم
يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناءً على امتناع رؤيتها
وحينئذ اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم
فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار
فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو
سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه أجيب
بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم
كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما
وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق

الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
وتقرير الثاني ان موسى عم قد سأل الرؤية بقوله رب ارني
انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات
الله تع وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبيا منزهون
عن ذلك وان الله تع قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معناه الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال
موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا
نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه
وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر
ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم

نزل من السماء فدل على ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه
في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا
والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون
بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وواجب بالنقل
وورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة
اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من
اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على
وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في
ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان

الرؤية

الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد
واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه الاشارة بقوله فيرى لا في
مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت
مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد
فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه
نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية
والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق
الله تعالى لا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم
السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على

وجه الاحاطة بجوانب المرئي دون انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن
رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على
جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار
لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم
تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة
رضهم في ان النبي عم هل راى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف

ولا

ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين

[illegible] من الكفر والايمان والطاعة والعصيان

لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل يتحاشون
عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول
لو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان
المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات
بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت
في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر

الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما
موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد
لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل
بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن
بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح
بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة . لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا
لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو
اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق
العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية
العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق

الله

الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى
قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة
اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي
وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب
والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله هو الخالق للسواد
والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير

اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة
عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته
اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تع لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم بط لان
الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود
تعميم ارادة الله تع وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تع وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تع اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة
الله للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته
زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح

والاتصاف

والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة الله تع وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني
احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم
فقال لان الله لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت
للمجوسي ان الله تع يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار
الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاد ابو اسحاق
الاسفرايني فلما راى الاستاد قال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة
اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان
الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم
الله تع او لانه لا يسال عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان

يُظهِرَ على الحاضرين عصيان عبده بأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك
من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد
أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون
عليها إن كانت معصية لا كما زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلاً
وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا
اختيار وهذا باطل لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وبين حركة
الارتعاش ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ولأنه لو لم يكن للعبد
فعل أصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
إليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام
واسودّ لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاءً بما كانوا
يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إلى غير ذلك
فإن قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته الجبر لازم قطعاً لأنهما إما

أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع
الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه
باختياره فلا إشكال فإن قيل فيكون فعله الاختياري واجباً
أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فإن الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري تعالى
فإن قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله
بالقصد والإرادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال
وإيجادها ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته إلا أنه لما
ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته
مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي (خروج) عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق
والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى

الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد
داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى
بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري
وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق
كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار
ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق
لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل قد اثبتم
ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض
والاجسام بخلاف ما اذا اضيف الى شيء بجهتين مختلفتين كالارض
تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل

العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة
وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها
حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود
النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب
في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح برضاء الله اي ارادته من غير اعتراض والقبيح
منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس
برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني
ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن

دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة
القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة
من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي
صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب
والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة
فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع واذا كان الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون مقارنة
للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة
بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن
اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت

القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل
المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا
مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن
الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا
بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة
بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد
تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه
لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً
وفي الحالة الاولى ممتنعاً ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع

الفعل في الحال الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع وتجب في التاثير
لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على
التساوي ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة لجميع شرايط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما
امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات ضعيفة البيان وهي ان بقاء
الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع
قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله
[illegible] يعني لفظ الاستطاعة [illegible]
[illegible] كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة

الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد
سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف
بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه
اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة [illegible]
[illegible] التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم
استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم جوازه لزومه
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة
التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليمًا لكون القدرة قبل الفعل لأن القدرة على
الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة فإن أجيب بأن المراد أن
القدرة وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون إلا معه
حتى أن ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة
فقد تكون متقدمة متعلقة بالضد قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل
هو لغو من الكلام فليتأمل [illegible]
سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين أو ممكنًا كخلق الجسم وأما
ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر
وطاعة الفاجر فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف
بالنظر إلى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها والأمر في قوله أنبئوني بأسماء هؤلاء
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم

بالفعل وما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة [illegible]

وإنما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناءً على القبح العقلي وجوزه الأشعري
لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسًا إلا
وسعها على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزًا لما لزم من فرض وقوعه
محال ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقًا لمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذا نكتة في بيان
استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى وإرادته أو إخباره بعدم وقوعه وحلها
أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما
يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير وإلا لجاز أن يكون لزوم
المحال بناءً على الامتناع بالغير ألا ترى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته
واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم
المحال [illegible]

[illegible] قد قيد بذلك
ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا [illegible] كالموت
عقيب القتل [illegible] لما مر ان الخالق هو الله وحده
وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تع قالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يتولد من
الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تع وعندنا الكل بخلق
الله تع [illegible] والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان
ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من
العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
[illegible] اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة

من ان الله تع قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تع قد حكم بآجال العباد على
ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض
الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل
ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه
ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تع كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون
عمره سبعين فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تع
انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب
والضمان تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تع عقيبه
الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تع ولا صنع فيه للعبد تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تع خلق الموت

والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدّره و[illegible]

[illegible] لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يُقتل

لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان

اجلاً طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين

وآجالاً اخترامية بحسب الآفات والامراض [illegible]

لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون

حلالاً وقد يكون حراماً وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه

عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة

الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارةً بمملوك يأكله المالك وتارةً بما

لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لكن يلزم على الاول ان

لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول

عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى

الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق

الذم

الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون

قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء

مباشرة اسبابه باختياره و[illegible]

[illegible] لحصول التغذي بهما جميعاً [illegible]

[illegible] لان ما قدره الله تعالى

غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك

فلا يمتنع [illegible] يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى

خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة الى ان

ليس المراد بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة

عن وجدان العبد ضالاً او تسميته ضالاً اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة

الله تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبيب

كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان كما يسند

الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء الخ

ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو سبط لقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل [illegible]
والا لما خلق الكافر الفقير المعذب [illegible]
في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في
الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان
امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل
منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق
وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله
في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرته

الذي هو بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر
من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية
ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية متشبثهم في
ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون
حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ
ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم
صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل
او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار [illegible]
خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب [illegible]
[illegible] وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على

اثبات عذاب القبر دون نعيمه بناءً على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى
ان عامة اهل القبور كفار او عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر
وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء
كل من هذه الامور لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به
النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً وقال النبي عم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول ربي الله ونبيي محمد وقال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال
الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة وا

والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى
في جميع الاجزاء او في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم
وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى
ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع
عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك
فضلاً عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة
افرده بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل
انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها
تحقيقاً وتأكيداً واعتناءً بشأنه فقال وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع
اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها
اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناءً على امتناع
اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية
للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انساناً بحيث صار

جسر ابيه فتلك الاجزاء التي تعاد فيها وينفخ الروح فيها فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضل من الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول
بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا
انما يلزم التناسخ ان لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل
ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ
الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها
معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي توزن وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في
الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار

بشمائلهم ووراء ظهورهم لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم
انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدني
المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد
هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى
كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض
حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه من
نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف

اكثر ع

يعبره اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في
الحديث [illegible] لان الآيات والاحاديث في بابها
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السموات وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك
او عالم آخر خارج منه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا
مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه [illegible] اي الجنة و
النار [illegible] الآن [illegible] تكرير وتوكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات
الظاهرة في اعدادهما مثل أُعِدَّت للمتقين أُعِدَّت للكافرين اذ لا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها

للذين

للذين لا يريدون علوا في الارض قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام
اكل بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا
لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم [illegible] اي دائمتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا واما ما قيل انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت
انه لا يكون دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان

ويبقى اسلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة قد اختلفت الروايات
فيها فروى ابن عمر رضه انها تسعة الشرك بالله والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريره رضه
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شي مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع
بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر
عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان
لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة
وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد هاهنا ان الكبيرة التي هي غير
الكفر لبقاء التصديق الذي
هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة

ليس

ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
جزء من حقيقة الايمان اي العبد المؤمن خلافاً
للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافر وانه لا
واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان
هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصاً
اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه
نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة
للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب
وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل
ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان
لا يصير المقر المصدق كافراً بشي من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه

التكذيب والشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تع يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص
وقوله يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله وان طايفتان
من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر
النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من
غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكباير بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان من ارتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن
وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو
قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا
هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا
احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين
المنزلتين فيكون باطل الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تع افمن كان مؤمنا

كمن

چين بزني

كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني
الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان
الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في
مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان
الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة
في الزجر عن المعاصي بدليل الاحاديث والآيات الدالة على ان الفاسق
مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان
الفاسق كافر لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله
عم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر
كقوله تع ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى ان الخزي والسوء على الكافرين الى غير ذلك .

والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج
خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم [illegible]
[illegible] باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر
نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع
الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة
فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا
بخلاف ساير الذنوب [illegible]
[illegible] مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة
للاية الدالة على ثبوته والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة
خصصوها بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول

الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على
تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت
النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على
خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي
الثاني ان المذنب اذا علم ان الله لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا
له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم
كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح
جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب
سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من

الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر
لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلًا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع
الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى
افراده القايمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم

اي اذا اطلق الكبيرة لم يرد بها [illegible] الكفر لان الشي اذا اطلق يراد به الكامل والكفر ههنا الكامل [illegible]

هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان
ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليتعلق به قوله
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تأول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم
خلافًا للمعتزلة وهذا مبني

على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا
الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها
عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم معنى لان
مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس
المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه
انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة
متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تع واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تع ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعًا

بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتان بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير
مطلقًا وعن الكباير بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما
فاسد اما الاول فلان التايب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن
الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني
فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
[illegible] وان ماتوا من
[illegible]
غير توبة لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان
عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه
باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تع وعد الله المومنين
والمومنات جنات وقوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على
كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على

ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضًا الخلود في النار من
اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كان جناية زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلًا وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما
كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتايب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكباير ليسوا من اهل النار على ما سبق من
اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين
احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دايمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دايمة والجواب منع قيد الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما
الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه
مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تع ومن
يعص الله و يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وقوله تع

ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وقوله تعالى
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافر
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من
كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن
مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر
[illegible] في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله صادقاً وجعله
افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة تعدى
باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وبالباء
كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس
حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر
من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع
عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر

عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار
كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من امارات
التكذيب والانكار كما فرضنا ان احداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام اذ
وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من
الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع [illegible]
اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من
عند الله تعالى اجمالاً وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط
درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته

لا يكون مؤمنًا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلًا والاقرار
قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة
النوم والغفلة قلنا التصديق في القلب والذهول انما هو عن
حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما
يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال او في الماضي
ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو
التصديق والاقرار هو مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام
شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين الى
انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
لما ان تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنًا في احكام

باق

الدنيا

الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا
هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة
لذلك قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال
النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل
من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان
هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والنبي صلعم واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون
بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في
التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل
اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام
مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال

اي مؤيدة ناصرة ودالة على ان الايمان هو التصديق بالقلب

الله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين وقال تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا واما المنفرد باللسان وحده فلا نزاع في انه مسلم يسمى مؤمنا
لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تع والنبي عم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بايمان من يكفر المنافق فدل
على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد
على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية ولما كان جمهور مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين
والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى ذلك بقوله فقوله تعالى اي الطاعات [illegible]
[illegible] ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال

غير

غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله
تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه
و[illegible] ورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تع ومن
يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل
في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان
لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تع وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الجملة انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو راي المعتزلة لا من على ذهب
الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
كما ذهب هو مذهب الشافعي رحمه وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها

فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل
له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي
فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على
زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا
في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر
من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان
وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة

ان م

وحا

وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد
الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته
واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص
بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون
الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة
التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا
للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال
ابرهيم عم ولكن ليطمئن قلبي هه بقي ههنا بحث آخر وهو ان
بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا
على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا
يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من

احاد م

الكفار من كان يعرف الحق يقينًا وانما ينكر عنادًا واستكبارًا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بدّ من
بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق
بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانًا دون الاول والمذكور في
في بعض كلام المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما عُلِم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدّق
ولذا يُثاب عليه ويُجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانّها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر وهذا ما ذكر بعض المحققين من انّ التصديق هو ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب
من غير اختيار لم يكن تصديقًا وان كان معرفة وهذا مشكل
لانّ التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية
دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصوّرنا النسبة بين شيئين

وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو
معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك
الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر
ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان
وكأنّ هذا هو المراد بكونه كسبيًا اختياريًا ولا يكفي المعرفة لانها
قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة
بالاختيار تصديقًا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي
يُعبَّر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى
تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار
[illegible] لان الاسلام هو الخضوع والا

نقياد

بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق
على ما مر ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان
يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب
المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تع فيما
اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية
وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت
للآخر ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان

قلنا

قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة
المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان
قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته
ذلك كما قال عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وحده
وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق [illegible]

لانه هو الخضوع والانقياد
الظاهر والباطن بخلاف الاسلام
المذكور في الآية الشريفة فانه
بمعنى الانقياد الظاهر فقط

بقوله انا مؤمن حقا التحقق الايمان فيه لا يجوز ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر
لا محاله وان كان للتادب واحاله الامور الى مشية الله تع او
للشك في العاقبه والمآل لا في الحال الآن والحال او للتبرك بذكر
الله تع والتبرؤ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما
انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز
كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابه والتابعين
وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب
ليس من افعاله المكتسبه ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبه
والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك
انا زاهد او متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى ان
الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشده والضعف وحصول

لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز

التصديق

التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تع اولئك هم
المؤمنون حقا لهم مغفره واجر عظيم انما هو في مشية
الله تع ولما نقل عن بعض الاشاعره انه يصح ان يقال انا مؤمن
ان شاء الله بناء على ان العبره في الايمان والكفر والسعاده
والشقاوه بالخاتمه حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر نعوذ بالله تع وان كان طول عمره على
التصديق والطاعه على ما اشير اليه بقوله تع في حق ابليس
وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله
والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير
يكون على السعاده والشقاوه دون الاسعاد … شقا

وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعاده
والاشقاء تكوين الشقاوه ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته
لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا
خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعاده مجرد
حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه النجاه والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني
وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرساله وهي
سفاره العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح
بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبه حميده وفي هذا اشاره الى ان الارسال واجب لا بمعنى
الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من

الحكم

الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفايدته وطريق ثبوته وتعيين
بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا
من البشر الى البشر مبشرين لاهل الطاعه والايمان
والطاعه بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل وان كان
فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ومبينين
للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى
خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما
لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعه والضاره
ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل

القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر
دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال
تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **وايدهم** اي الانبياء **بالمعجزات**
الناقضات للعادات جمع معجزه وهي امر يظهر بخلاف
العاده على يدي مدعي النبوه عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزه لما وجب
قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرساله عن الكاذب
وعند ظهور المعجزه يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العاده
بان الله يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزه وان كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من
جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا

فخالف

فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل
يحصل للجماعه علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان
كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز
العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم
بصدقه بموجب العاده لانها احد طرق العلم كالحس
ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزه من غير الله تع
او كونها لا لغرض التصديق او كونها للتصديق الكاذب
الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي بحراره النار امكان عدم الحراره للنار بمعنى انه لو قدر
عدمها لم يلزم منه محال **واول الانبياء آدم وآخرهم**
محمد عليهم السلام اما نبوه آدم عليه فبالكتاب الدال على انه قد
امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا

عم وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من البعض
يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين
احدهما انه اظهر كلام الله تع وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم
فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى
خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان
بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تع وعلم
به صدق دعوى النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية على ما هو شان العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه
من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني
ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا
كشجاعة علي رضه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير

سماع

وفز

وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما
ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه
بعصمة الله تع في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن
فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله هذه الكمالات
في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة
ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره
بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم
بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة
وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا
من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان

والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى
للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث
الى كافة الناس والى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان
نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد
ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع
محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله عم ثم الاصح انه يصلي
بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على
ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة
وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد

في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان
يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم
او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم
يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن
في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف
روايته وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبي من غير الانبيا او غير النبي من الانبيا بناء
على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا
النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا
معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا تبطل فائدة

البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبيا معصومون
عن الكذب خصوصًا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة اما عمدًا فبالاجماع واما سهوًا فعند
الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافًا للحشوية وانما الخلاف في
ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوًا فجوزه الاكثرون
واما الصغائر فتجوز عمدًا عند الجمهور خلافًا للجبائي واتباعه وتجوز
سهوًا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا
كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
اي الانبياء

النفرة

النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر
بكذب او معصية فما كان منقولًا بطريق الاحاد فمردود وما
كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب
اي على ان الترك ترك الاولى كما في قصة آدم
المبسوطة وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير
امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد
ولد آدم ولا فخر ضعيف لكونه لانه لا يدل على كونه افضل من
آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره
على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا
يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون [illegible]

وفي البنين اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم
عبدة الاصنام انهم بنات الله تع محال باطل وافراط في
شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد
يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه
لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه تغليبا واما هاروت
وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما
انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان
الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم السحر بل في
اعتقاده والعمل به ولله تع كتب انزلها على انبيائه وبين فيها
امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد

واما

واما التعدد والتفاوت ففي النظم المقروء المسموع وبهذا
الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل والزبور
كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
الكتابة والقراءة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد
في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع
او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها
وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عليه السلام
في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق
اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره
وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق
على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر
والله تع قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن

معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة
وروي عن عائشة رضها انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة
المعراج وقد قال الله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا
فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى
ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج
للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم
انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار
بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى
بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء اشارة
الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش
وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو

من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب
والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه
عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء
حق والولي هو العارف بالله تع وصفاته حسب
ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر
خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما
لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على
حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث
لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل
آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب

سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم
اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها
المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض
العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب [واللباس] عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمن السرخسي
وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فمثل
رؤية عمر رض وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال
لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو

هناك

هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد [ابن الوليد]
رض السم من غير تضرر وكجريان النيل بكتاب عمر رض
وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء بانه لو جاز [ظهور] خوارق العادات من الاولياء لاشتبه
بالمعجزة فلا يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من
آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد
من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون
وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب
واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه
حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم
يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة
فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته

وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي
وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد
الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي
ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد
بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو
موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في
الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق
النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم
عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا

والخصومات

والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه
رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان
عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص
اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر انه
لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد
وجدنا دلايل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق
بشيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين
ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو
العقول من الفضايل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول
في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على

فلا توقف في تفضيل عثمان رضي الله عنه

[illegible] يعني ان الخلافة بعد رسول الله علم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان
الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله علم في سقيفة
بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على
خلافة ابي بكر رضه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه
على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة
حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضه كما نازع
معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة
وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلعم الاتفاق
على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضه لما
ايس من حيوته دعا عثمان رضه واملى عليه كتاب عهده لعمر
رضه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضه

العهد الوصية يقال عهد اليه اذا اوصاه

فقال

فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضه وترك الخلافة شورى بين
ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد
الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضه وبايعه بمحضر
من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع
والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على علي رضه والتمسوا منه قبول الخلافة
وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع
من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن
خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل
السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب
الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات

ايماء تهيدا

الشورى التشاور ومعه
ترك عمر امر الخلافة شورى
اي متشاورا فيها الى ان جعلها بين
ستة ولم يعين لها واحدا

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على راس ثلثين سنة من وفاة رسول الله عليه السلام فمعوية ومن بعده لا يكونون خلفا بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفا العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام

اي مخالفة الشرع

حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله

اي من الامور علي

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير

إمام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك
قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل
امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل
فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان
بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصي الامة
كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد
الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون
دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم
ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد
الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم يعني ان يكون الامام
لانعدام الخلافة اصلا الكاملة والناقصة
ظاهرا ليرجع اليه ويقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
من نصب الامام. مختفيا عن اعين الناس خوفا من

٨٠

الظلمة الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند
صلاح الزمان كما زعمت المتشيعة خصوصا الامامية منهم ان
الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي رضو ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي
الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من
اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى
والخضر عليهما السلم وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه
سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان
خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء ~~الاعداء~~ بحيث لا
يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة

والانقطاع من امر الدين والفساد
والاختلال في نظام امر العالم والمعاد

هذا ايضا قول الشيعة

اي عدم الامام

هذا القول من طرف علمائنا رحمهم الله

كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون
الامامة وايضا عند فساد الزمان واختلاف الآرا واستيلاء
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل
ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني
هاشم واولاد علي رضه يعني بشرط ان يكون الامام
قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر الواحد
لكن لما رواه ابو بكر رضه محتجا به على الانصار لم ينكروا احد
فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلايل من خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان رضه مع انهم لم يكونوا من بني هاشم
وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم
هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب

بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك
بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر
بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني
هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر
قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمان بن عامر بن عامر بن عمرو
بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل
بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي
العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا
يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل
على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط
هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم
دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تع لا ينال عهدي

العهد الوصيه
المراد الخلافه

الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب
المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح وغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما
وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع
بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف
من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى
العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من يقول انها
خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب
ولما كان مثابا عليه ولا يشترط ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي
في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا

اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة
ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع
بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل
الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في
زمان واحد قلنا غير الجائز نصب امامين مستقلين يجب
طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام
متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط
ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا
عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس
والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران
عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا
اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته

ومعونة باسه وشوكته نافذا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض
عن نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج
عن طاعة الله تع والجور اي الظلم على عباد الله تع لانه قد
ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين
والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد
باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست
بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية حتى يصح
عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره
وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب

الفاسق

الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية
ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في
انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا
يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق
ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد
اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا
اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ
قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه
صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء من غير نكير وما نقل عن بعض السلف
من المنع عنه عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة

اذا الكلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا
اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا
كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق
غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة
عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا **ويصلى على كل بر وفاجر** اذا مات على
الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات
من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع
الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان
اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل
الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من
مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة
والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول

التنبيه

التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة
او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل
من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد في الاحاديث
الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم
لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
المد ربع الصاع
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عليه السلام اكرموا
النصيف النصف
اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى
الله فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر

وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من
اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل وتاويلات فسبّهم والطعن فيهم
ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة
رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف

المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واضرابه
لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب
اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة

وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عم نهى
عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من
لعن النبي عم لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال
الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر
حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز

اللعن على من قتله او امر بقتله او اجازه ورضي به والحق ان
رضى يزيد بقتل الحسين رضه واستبشاره بذلك واهانة
اهل بيت النبي عم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها
آحادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة الذين
بشرهم النبي عم حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في

الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي
وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن
الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ونرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم

من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد
بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار
ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه
وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل علي
بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله
عم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
ابو بكرة عن رسول الله عم انه رخص للمسافر ثلثة ايام
ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان
يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين
نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون [اي يعتقدون] المسح على الخفين
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه
مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى
المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر

وبالجملة

وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل
انس بن مالك رض عن السنة والجماعة فقال ان تحب
الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين
ولا نحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ [اي يطرح] تمرا او زبيب في الماء
فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع [حموضة] كاللفقاع وكانه
نهي عن ذلك في بدو الاسلام لما كانت الجرار اواني
الخمور [الخمار] ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا
للروافض وهذا الخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان
القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبيا لان الانبيا معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة
الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاوليا فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون

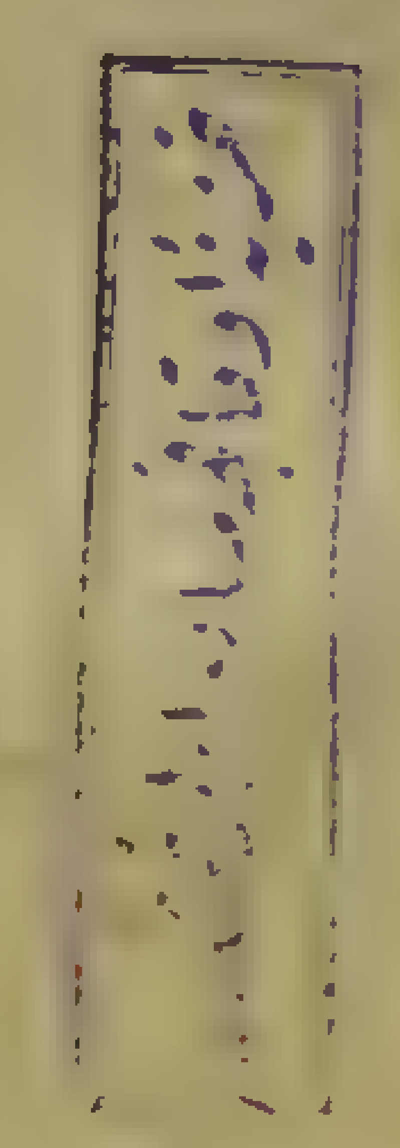
الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان
مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف
بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا
يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه
الامر والنهي لعمومات الخطابات الواردة في التكاليف
واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان
على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله
الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه
العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال
فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب
الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا
احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب

فلم

فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل
على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات
التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
ليست هذه من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم
على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر
الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان
باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية
الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال والتصاق
بكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما
ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على

ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو
من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر
الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا
لله تع ورسوله ومن قذف عايشة رضه بالزنا كفر واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها
معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة
بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر لان ذلك من امارات
التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى
من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت
بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت
بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال
من استحل حراما قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي

المحارم



المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من
غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشيا بدون الاستحلال
فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو
قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان
فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم
الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذه
ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج
عن الحكمة فقد اراد ان يحكم على الله بما ليس بحكمة وهذا جهل
منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله في كتاب الحيض
انه لو استحل وطي امراته الحايض يكفر وفي النوادر عن
محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطة
بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تع بما لا يليق به

او سمّى باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده
او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على
قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا
ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسالونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون
وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر وكذا
لو افتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند
شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة
او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو
اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك واليأس
من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من الله كفر اذ لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله

وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلي
كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن
قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا
ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس
ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة
لا يامن ان يخذله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب
عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا
لياسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمومن وذلك لانا
لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على
انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد
من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة
الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل

قوله من قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة يعني هذه القاعدة انه لا يكفر في المسايل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة الاولى للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسايل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القايل واعلم انه قد قيل في بعض العقايد ولا يكفر احد من اهل القبلة بذنب اي كالزنا والسرقة ونحوهما خلافا للخوارج في تكفيرهم اهل القبلة بذلك وهي مسئلة اخرى

وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر
لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة
الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة
الامور اي الامور الخفية فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه
الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه
والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن
وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتع لا سبيل
اليه للعباد الا باعلام منه او الهام منه بطريق المعجزة او الكرامة
او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا
ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون
مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء
ان اريد بالشي الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون

من الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي
وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو
بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعلوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد
الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة
بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في
الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا
في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات
فيه نفع لما كان له معنى وقال عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من
المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد

بن عباده انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة
افضل قال الماء قال فحفر بئرا وقال هذه لام سعد
وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب
الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى

والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تع ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب
للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله
عم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه
ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية
وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم اي غالبين
موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب

غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين الا في ضلال
ولانه لا يدعو الله تع لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا
يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران
النعمة وجوزه بعضهم لقوله تع حكاية عن ابليس رب
انظرني فقال الله تع انك من المنظرين وهذه اجابة واليه
ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر
الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط
الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة
الارض وياجوج وماجوج ونزول عيسى عم من
السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري

اطلع رسول الله صلعم علينا ونحن نذاكر فقال ما تذكرون
قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها
عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة
جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها
فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد
في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية
قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي
لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم

[illegible]

في ان لله تع في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تع فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله تع عليه دليل او يكون
وذلك الدليل اما قطعي او ظني ان وجده المجتهد اصاب
وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه
وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف
في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في
انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه
ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله
او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان
اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه
واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في

فذهب الى ان الكل [illegible] معين [illegible]
[illegible]

باب

الاجتهاد اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل
على ان المجتهد قد يخطي وجوه الاول قوله تع ففهمناها سليمان
والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا
لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب
الحكم ح وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على
ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت
متواترة المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطية الصحابة
بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى
وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير

الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا
عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد
او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح
التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود لآدم عم على
وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع حكاية ارأيتك الذي
كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى

اي يعلم كل احد بالضرورة ان جبريل افضل من عامة البشر

الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني
ان كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله تع وعلم آدم
الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه وتحقيقه استحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين فالملائكة من جملة العالم وقد خص
من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان تحصل
الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق
والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان
العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق

وادخل

وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور
والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة
قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط
والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر متعلمون ومستفيدون
منهم بدليل قوله تع علمه شديد القوى وقوله تع نزل به الروح
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان
التعليم من الله والملائكة هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في
الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في
الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى

الرابع قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدًا لله ولا
الملايكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية
الملايكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى
يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا
يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قايل بالفضل بين عيسى عم
وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدًا من عباد الله بل ينبغي
ان يكون ابنا لله لانه مجرد لا اب له وقال يبرئ الاكمه والابرص ويحيي
الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من
ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملايكة الذين لا اب لهم ولا
ام ويقدرون باذن الله تع على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية

الملايكة

الملايكة والله اعلم تم تاليف هذا الشرح غرة يوم
الخميس التاسع والعشرين من شعبان
سنة ٧٦٨ بفاخره خوارزم حميت عن
الافات
وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب
المبارك يوم الاحد سابع عشر جمادي
الاول سنة خمس وسبعين وثمانمايه
على يد العبد [illegible] الى الله تعالى علي بن يوسف
بن محمد بن ابرهيم عفا الله له ولوالديه
ولمن احسن اليهما [illegible] محمد واله
وصلى الله على سيدنا محمد
واله وصحبه اجمعين

واعلم ان كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة له
وبين اللفظي الحادث المؤلف
من السور والايات ومعنى
الاضافة انه مخلوق الله تعالى
ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح نفي [illegible] الا بكون الاعجاز
والتحدي الا انه كلام الله تعالى
وما وقع في بعض عبارات
بعض المشايخ ان كلام الله
حقيقة في معنى القديم مجاز
في النظم المؤلف فليس
معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس
وتسميه اللفظ به ووضعه لذلك انما هو
باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسميه
واذا تقرر هذا فنقول ان الشيء له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته القايم بذات الله تعالى وحيث يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما في قولنا

كان قرانا بحرم للمحدث مس القرآن فعلى هذا الاحتياج الى تقدير ما يدل عليه وهو احسن يسمع كلام الله الحق معطف القرآن او الاشكال المنقوشة

ولكن لما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ المرتب والنظم المولف دون المعنى القائم بذات

الله تعالى عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم

والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى فهذا المعنى بتقدير قوله حتى يسمع

كلام الله اي يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام

الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم واذا تحقق هذا

ان القرآن باعتبار اطلاقه على المعنى القائم بذات الله تعالى قديم وباعتبار انه اسم للنظم المؤلف

الحادث حادث لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة

للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء وان قلنا ايضا

ان اللفظ قديم معناه ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس

الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ

والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات

الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه من غير ترتب الاجزاء لعدم احتياجه

الى الالة والله اعلم بالصواب